International Journal of Education and Language Studies
ISSN: 2791-9323

Hadjer HAOUICHI [1]

NARRATIVE DIALECTIC AND CULTURAL CENTRALITIES: A READING IN ABDULLAH IBRAHİM'S CRITICAL PROJECT

Istanbul / Türkiye

p. 68-85

Article Information

Article Type: Research Article

This article was checked by **iThenticate** No **plagiarism** detected

Article History

Received: 12/04/2022
Accepted: 07/05/2022
published: 01/06/2022

Abstract:

The narrative lesson occupies a fertile area in modern Arabic criticism, where several critics have advanced a remarkable critical efforts in this epistemological area notably the Iraqi critic Abdullah Ibrahim, who consumed most of his critical project to keep pace with the narrative art, and to try to research and explore cultural backgrounds and contexts that embrace narrative texts, ancient and modern, in order to give more insight and dimensions to the depth and comprehensiveness of the critical analysis. Throughout his long venture, which lasted for more than a quarter of a century, accompanied by the obsession of pondering the question of the origins and cognitive references to derive the structures that frame the structure of narrative, and the external influences that exercise their authority on the narrative discourse in various epochs, it arose from his critical experience looking behind the narrative vision which is concerned with the epistemological examination of the Arab narrative production, and the consideration of its problematic relations with frames of reference, and sociocultural data, in methodological circumstances that appeal to texts to reach symbolic facts, in which description is mixed with in-depth analysis, interrogation and linked to each other, and to interpretation or extrapolation.

Through this research paper, we aspire to uncover the intellectual path on which Abdullah Ibrahim's critical discourse was founded. That is because his philosophy of approaching narratives was nourished by his extensive cultural studies, where he revealed the breakthroughs of religious concentration during the flourishing of Islamic civilization, and he devoted unremitting efforts to uncovering illusions and transcendental perceptions latent in Western culture. On himself, and the post-colonial margins that follow, as well as sabotaging the principle of sectarianism and seclusion under a center that claims the absolute truth, and his critical experience took its broad outlines from these excavations, and this was the intentional synergy of knowledge between the narrative and the cultural centralities.

Keywords: Narrative, Islamic Centralism, Western Centralism.

http://dx.doi.org/10.47832/2791-9323.2-3.7

[1] Dr, Mentouri Brother University, Algeria, hadjer.let@gmail.com; https://orcid.org/0000-0001-6132-199X

جدلية السرد والمركزيات الثقافية قراءة في مشروع عبد الله إبراهيم النقدي

د. حويشي هاجر [2]

الملخص

يرتاد الدّرس السرديّ منطقة خصبة في النقد العربيّ الحديث، ومن الجهود النقديّة الّتي احتفت بهذا الحقل المعرفيّ الناقد العراقيّ عبد الله إبراهيم الّذي استغرق جلّ مشروعه النقديّ مواكبة صنعة السّرد، ومحاولة البحث والتّنقيب عن الخلفيّات الثقافيّة، والسّياقات الحاضنة للنّصوص السرديّة قديمها وحديثها، بغية إضفاء أبعادٍ أكثر عمقاً وشموليّة يركن إليها التحليل النقديّ. إنّه وعلى امتداد رحلته الطويلة الّتي استغرقت ما يربو عن ربع قرن، يرافقه هاجس استنطاق الأصول والمرجعيّات المعرفيّة لاشتقاق الهياكل الّتي تؤطّر بنية المرويّات السرديّة، والمؤثّرات الخارجيّة الّتي تمارس سلطتها على الخطاب السرديّ في مختلف العصور، فانبثقت عن تجربته النقديّة رؤية ناجزة تبحث فيما وراء السرد، وتعنى بالفحص الإبستيمولوجي للنّتاج السرديّ العربيّ، وتمعن النّظر في علائقه الإشكاليّة بالأطر المرجعيّة، والمعطيات السوسيوثقافيّة، في ظروف منهجيّة تتوسّل بالنّصوص وصولاً إلى الحقائق الرمزيّة، يمتزج فيها الوصف بالتّحليل المعمّق، ويرتبط الاستنطاق بالتأويل تارة، وبالتّفكيك تارة أخرى، فهو يتطلّع بكلّ ما أوتي من رجاحة فكر إلى مساءلة النّصوص السرديّة، وتفسيرها، ومحاورتها ضمن الحقبة الطويلة الّتي مرّت بها .

نطمح من خلال هذه الورقة البحثية إلى بسط الروافد الفكرية الّتي تأسّس عليها خطاب عبد الله إبراهيم النقدي؛ ذلك أنّ فلسفته في مقاربة السرود تغذّت على دراساته الثقافية المستفيضة، حيث كشف انفراجات التمركز الدينيّ إبّان ازدهار الحضارة الإسلاميّة، وكرّس جهوداً حثيثة في كشف أوهام، وتصوّرات استعلائية كامنة في الثقافة الغربية، فالّذي كان يشغله في رحلته الفكرية المركّبة هو تفكيك تجليّات التفكير المغلق، والمتمركز على نفسه، وما يتبعه من هوامش ما بعد كولونيالية، وكذا تخريب مبدأ التمذهب والانزواء تحت مركز يدّعي الحقيقة المطلقة، وقد أخذت تجربته النقديّة خطوطها العريضة من هذه الحفريات، فكان ذلك التضايف والتضافر المعرفي مقصوداً بين السرد والمركزيّات الثقافيّة.

الكلمات المفتاحية: السرد، المركزية الإسلامية، المركزية الغربية.

المقدمة:

مثّلت جهود عبد الله إبراهيم في مجال السّرد والدّراسات الثّقافية قسطا من المساهمة النقديّة والفكريّة العراقيّة، الّتي أفرزت نقاداً متمرّسين يضعون كلّ شيء موضع الحوار والمساءلة الإبستيمولوجيّة، فهو صاحب مشروع نقديّ وفكريّ يوازن بين القراءة الأدبية والقراءة الثقافيّة للنصوص السرديّة. وفي مفتتح هذا البحث سنحاول أن نسلّط الضوء على أهم المرجعيّات المعرفيّة الّتي تتأسّس عليها رؤية عبد الله إبراهيم في مقاربة السرد العربيّ قديمه وحديثه؛ ذلك أنّه لا يمكن بأيّ حال من الأحوال فهم أبعاد رؤيته النقديّة، والآليات الإجرائيّة الّتي اعتمدها دون مساءلة هذه الكتابة النقديّة من حيث سياقات تشكّلها، وكذا الروافد الفكريّة المؤطّرة لهذا الخطاب، والتي تمنحه مشروعيته في النقد العربي عامة.

1- في نقد إيديولوجيا التمركز:

تشبّع عبد الله إبراهيم إثر مطالعاته المختلفة بقيم حضاريّة ومعرفيّة في مجال الأدب والنقد والفكر، لكنّ ذلك لم يثنه عن مساءلة، ومناقشة، ومحاورة، وتحليل تلك الأفكار، فله إسهامات ثقافيّة وفكريّة كثيرة، تتّسم بالعمق والإحاطة، ولكنّ إسهامه في حقل السرديات ونقد المركزيات الثقافية إسهام متميز وغزير، ففي كتابه (المركزيّة الغربيّة، إشكاليّة التكوّن والتمركز حول الذات) اقترب عبد الله إبراهيم من الفكر الفلسفيّ الغربيّ، حيث قدّم قراءة تاريخيّة شاملة

[2] د. جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، الجزائر، hadjer.let@gmail.com

تستوعب ذلك الفكر منذ نشأته إلى تشكّلاته المعاصرة، بيّن من خلالها النُّظُمَ الّتي أسهمت في تكوينه، برؤية علميّة تُعمل الجانب النقديّ، وتحاول أن تنظر إلى ذلك الفكر نظرة كلية لا تجزيئية، تقرأ جانبا وتتغافل عن جوانب أخرى.

حتى إذا فرغ عبد الله إبراهيم من نقد المركزيّة الغربيّة، انتقل بالعُدَّة المنهجيّة ذاتها إلى نقد وتفكيك المركزيّة الإسلاميّة وتتبعها خلال العصور الوسطى في كتابه (المركزيّة الإسلاميّة، صورة الآخر في المخيال الإسلاميّ خلال القرون الوسطى)، ثم دعّم هذا الجهد بموسوعة ضخمة موسومة: (عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين) نشر فيها النصوص الّتي كرّست فكرة التمركز الإسلاميّ آنذاك. ولا يقلّ عن هذه الموسوعة أهميّة كتابه الموسوعي الآخر: (المطابقة والاختلاف، بحث في نقد المركزيّات الثقافيّة)، الّذي عرض فيه الرؤيتين الغربيّة والإسلاميّة للذّات والآخر، حيث ركّز اهتمامه على تحليل مفهوم التمركز في الثقافتين الغربيّة والعربيّة، الّذي يعتقد أنّه شعور محمّل بمعانٍ ثقافيّة ينشأ في سياق معيّن، لكنّه سرعان ما يتحوّل إلى رؤية تجريدية تقول بأفضليّة الذات ودونيّة الآخر، مؤكّدا على فكرة أساسيّة مفادها أنّ «المركزيّات تصاغ استنادا إلى نوع من التّمثيل الّذي تقدّمه المرويّات الثّقافية إلى الذّات المعتصمة بوهم النّقاء الكامل، والآخر المدنّس بالدّونية الدّائمة...» (إبراهيم، المحاورات السرديّة، 2012م، صفحة 25).

وهذه في تقديره هي البؤرة المركزيّة الّتي صاغت وعي الكثير من الثّقافات بذاتها وبالعالم من حولها، فخلقت لها ما يصطلح على تسميته بـ"اللّاهوت" الّذي تدافع به نفسها، فألغت بذلك الآخر، وأضْفت على الذّات نوعاً من القدسيّة الّتي حالت دون ممارسة النّقد الموضوعيّ لها، فالمركزيّات في تصوّر عبد الله إبراهيم «بؤر فكرية وعرقية ودينية محتقنة ومشحونة بالتوتر، تتكوّن بفعل نمط من السرود عن الذات والآخر، تنعقد حول حبكة معيّنة» (إبراهيم، المطابقة والاختلاف -بحث في نقد المركزيّات الثقافيّة، د. ت)، فجوهر المركزيّات يقوم على ما يفضّل أن يسميه عبد الله إبراهيم "الاختلاق السردي" لجملة من المفاهيم المتّصلة بالماضي، وإلحاقها بتفسيرات ضيّقة، تصبح بمثابة مقولات مجرّدة داعمة للهويّة، والمصالح، والوجود. وفي تعريف أكثر تحديدا يصفها بأنّها «توهّم التفوّق بسبب الانغلاق على الذات، فالإنسان لا يعرف الموقع الّذي هو فيه إن لم يعرف موقع الآخرين، ولا يعرف نفسه إن لم يعترف بالآخرين. هذه القضية المتوتّرة تقبع في صلب ثقافتنا، وتحتاج نوعاً من التفكيك والزحزحة، كلّما انغلقنا على ذواتنا ازددنا جهلاً بها وبالآخرين، ولا يستطيع العالم الّذي تتشارك فيه الثقافات والحضارات في أن يحبس نفسه في مركزيّات تنتج أسباب العداء بين الشّعوب والمجتمعات» (إبراهيم، المحاورات السرديّة، 2012م، صفحة 97)؛ ذلك أنّ «التّمركز واستبعاد الآخرين ليس نتاج العفويّة، إنّه مخطّط» (أحمد، 2016م)، فالمركزية بناءً على هذا التصوّر، صناعة مقنّنة لوهم التفوّق نتيجة التّقوقع على الذّات والشّعور بالعظمة، لكنّ حديث الأفضليّة -مهما كان مصدره- مدعاة للقلق؛ لأنّه يطرح من جهة أخرى إشكاليّة هيمنة التطرّف، والعنف، وإلغاء الآخر عوضاً عن الحوار، والتّفاعل الإيجابيّ.

وبذلك «يلعب التمركز دوراً أساسيًّا في تأكيد تفوّق الذّات وتعاليها، في مقابل نظرة الالتباس والإقصاء الّتي تحيط بالآخر...» (مهادي، 2013م، صفحة 40)، فالأنا المتعالية الّتي تنشغل بإنجازاتها، وتعتبرها أكثر أهميّة وإقناعا من غيرها، لا شكّ أنّها ستحاول بشتّى الوسائل تهميش الآخر المختلف عقائديًّا وثقافيًّا، ولن يكون له حضور في طُرُوحَاتها إلّا على سبيل الاستهجان والنّظرة الدونيّة، أو باعتباره مسخّرا لخدمة مصالحها المتنامية؛ لذلك «يأخذ مفهوم المركزيّة بعدا أنطولوجياً يرتبط في الأساس بالذّات الّتي تجعل من كلّ شيء أمامها يدخل ضمن أفقها الخاص، فيصبح تابعا لها وداخلا في تشكيلها، وبهذا يغيب حضوره لصالح حضورها، وتستنزف فاعليّته، لأجل زيادة فاعليّتها، موافقة بذلك مرحلة من مراحل نموّ الطّفل الّذي يجعل من العالم أناه» (مهادي، 2013م، صفحة 37).

وممّا لا ريب فيه أنّ كل تمركز يسعى جاهداً لتعزيز سلطانه، وتأسيس مشروعيّته عبر الاستعانة بالكائن، والممكن، وحتّى المستحيل، فقد «ينطلق من قوّة علميّة وعسكريّة موجودة فعلاً، وقد ينسب لنفسه اكتشافات واختراعات لم تكن له بها أيّة صلة، كما قد يعتمد الخيال والميتافيزيقا للقول بأشياء غير ممكنة التّحقيق مثل صفتيْ التقدّم والحريّة الدّائمتين والثّابتتين للذّات، وصفتيْ الرّجعيّة والعبوديّة الدّائمتين كذلك بالنّسبة للآخر...» (مهادي، 2013م، صفحة 44).

هذا، ويمكن أن يأخذ التمركز أشكالاً عديدة يتجلّى من خلالها، فقد «يكون التّمركز دينيًّا، كما قد يكون عرقيًّا (حول عرق ما)، أو تمركزا كليًّا حول الذّات، وهكذا تتميّز كلّ حضارة بتمركزها الخاص» (مهادي، 2013م، صفحة 37)؛ ذلك أنّ التمركز «يعدّ من أهمّ الأساسات الّتي قامت عليها تلك الحضارات، وأسهمت -بشكل أو بآخر- في تدمير حضارات أخرى»

(مهادي، 2013م، صفحة 36)، وممّا تجدر الإشارة إليه في هذا السّياق أنّ الصّراع بين الأنا والآخر ضارب في القدم منذ تاريخ وجود الإنسان على هذه البسيطة، ويحدث عندما تتعارض القيم الثقافيّة، وتختلف العقائد فتشعر "الأنا" إزاء هذا الوضع بالأفضليّة، وبأحقيّة الوجود، وتنظر إلى الآخر نظرة ازدراء واستعلاء، هذه العلاقة المتوتّرة بين الأنا والآخر أسهمت في بروز المركزيّات؛ «فسيطرة بلد من البلدان في مرحلة ما قد تجعله يتمركز حول ذاته تمركزات عديدة تتسبّب في ظهور جدل واسع حول الأملاك والحدود، وتسويق الثّقافات والهيمنة العسكريّة، ويغذّي الأطراف بنسغ الصراعات والانشقاقات، مسوغاً الإقصاءات والاستحواذات والأحكام الملتبسة، مستنداً في كلّ ذلك إلى المكوّن العقديّ والثقافيّ» (مهادي، 2013م، صفحة 39).

وإذا كان الصّراع الثقافيّ بين الشرق والغرب هو الأعنف من نوعه، فإنّ التمركز يزداد حدّة عندما يولد من رحم الثّقافة ذاتها، فتتشكّل بذلك كتل متنازعة. وقد كانت النتيجة الطبيعيّة لسياسة الاستعمار الأوروبيّ التّمزيقيّة قيام كيانات إسلاميّة عديدة ومتباينة، فاندثر بذلك مفهوم الوحدة الإسلاميّة نتيجة عوامل التّناحر الطائفيّ، ولعلّ هذا ما يومئ إليه إبراهيم عبد الله غلوم في قوله: «...إنّ هناك ثقافات عربيّة مصغّرة متمركزة على ذاتها، وفي تاريخ هذه الثّقافات الحديث صدامات مريرة تعايشت وسط دعاوى وشعارات الوحدة منذ أوائل القرن الماضي. ولم يكن من الممكن استثمار البعد الثّقافيّ لتوحيد المجتمعات العربيّة وسط العصبيّات القبليّة والعرقيّة والمذهبيّة، بل لقد اعتمد الاستعمار على هذه العصبيّات في تقسيم البلاد العربيّة ووضع حدودها ممّا يعني أنّ أوضاع السياسة والجغرافيا والثقافة ترتّبت وانحدرت وفق تلك العصبيّات الّتي تعمل اليوم في الثّقافة العربيّة بوصفها منبعاً للنسقيّة» (غلوم، 2002م، الصفحات 11-12).

فالتمركز من منظور عبد الله إبراهيم طرح تجريديّ مؤدلج، يستبطن فلسفة تقول بأفضليّة الأنا وأسبقيّتها، لتلبس الأنا بذلك ثوب التميّز على صعيد الفكر، أو الدّين، أو الجنس، أو العرق، فتتشكّل عندئذ أنا متضخّمة تنبذ الآخر بناءً على عقدة الفوقيّة والامتياز، فالنّظرة العنصريّة الّتي تستبد بالمركزيّات تسهم في إيقاد جذوة العصبيّات العرقيّة، واللغويّة، والحضاريّة، ولو اقتنع الإنسان بالاختلاف والتنوّع، لتجنّبت البشريّة كثيراً من الغُلِّ، والحقد، والكراهيّة، ولَحُقِنَتِ الدّماء، فالتغلّب على عقدة العظمة هو السّبيل لحياةٍ أفضل.

1-1- تفكيك

2-1 - التّمركز الدينيّ:

يشير مصطلح "العالم الإسلاميّ" في تصوّر عبد الله إبراهيم إلى ذلك «المجال الشعوريّ الّذي تتراسل فيه منظومة من القيم الروحيّة والأخلاقيّة والعقائديّة الّتي انبثقت عن القرآن، وعزّزت بفهم المسلمين لطبيعة الرّسالة الّتي يتضمّنها، وهو تراسل يتجاوز الانتماءات العرقيّة والثقافيّة والجغرافيّة، ولكنّه لا يهملها ولا يتقاطع معها، ذلك أنّ الإسلام لم يضع أيّة شروط محدّدة للتوفيق بين العرق والعقيدة، فهما انتماءان لا تعارض بينهما في المنظومات الدينيّة، يتوازيان ويلتقيان ويتماسّان دون أن يلغي أيّ منهما الآخر، وهذا الأمر بذاته هو الّذي يظهر إلى الوجود إسلاماً متنوّعاً يتمّ تلقّيه وإنتاجه والتّفكير به طبقا للخصوصيّات الثقافيّة والاجتماعيّة، فالإسلام الفارسيّ له نكهة مختلفة عن الإسلام العربيّ، والإسلام التركيّ ينطوي على ما يميّزه عن الإسلام الهنديّ أو الأندنوسيّ أو الأفغانيّ، ولكنّ الإسلام كمنظومة قيم روحيّة وعقائديّة عامّة واحد، فهو يضمّ هذه التصوّرات ويهضم الاختلافات والخصائص الثانويّة، وذلك أمر شائع يفرضه واقع حال المسلمين المتّصلين بأعراقهم الكثيرة، والمنتمين إلى هويّات ثقافيّة متعدّدة، داخل إطار الثقافة الإسلاميّة العامة» (إبراهيم، عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين، 2001م، صفحة 18).

تأسيساً على هذا التّحديد يمكن أن نستقرئ ما يأتي:

- مصطلح ''العالم الإسلاميّ'' من الوجهة الثقافيّة يحيل إلى تلك المجتمعات الّتي تعيش في كنف الحضارة الإسلاميّة، وتمارس تعاليم وطقوس الدّين الإسلاميّ.
- تمّ بناء نسق القيم على أسس دينيّة، مستوحاة من القرآن الكريم.
- القيم الإسلاميّة عالميّة؛ لأنّ القرآن الكريم هو التّنزيل المتمّم لرسائل التّوحيد .

- يناهض الإسلام العصبيّة العرقيّة، فهو متنوّع في إطاره الكليّ، يدخل تحت لوائه كلّ من اعتنقه بصرف النّظر عن عرقه وثقافته.

وهكذا استطاع الإسلام فرض مبادئه ومنهجه في مناخ اجتماعيّ وثقافيّ باذخ التنوّع، فكان «إطاراً جامعاً لعدد من الشّعوب والأعراق، وأحياناً الثقافات، فقد ظهرت للإسلام ملامح متعدّدة في مختلف الأزمنة والأمكنة بتأثير من العوامل المحليّة الجغرافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة فيه، وبقوّة استجاب لها الإسلام» (إبراهيم، عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين، 2001م، الصفحات 13-14).

هذا، ويشير عبد الله إبراهيم إلى مرحلة الفتوحات الإسلاميّة الضّخمة الّتي أدّت إلى نشر الدعوة الإسلاميّة، واتّساع رقعة السّيادة الإسلاميّة في قوله: «فدار الإسلام لم ترتهن أبداً لمعنى جغرافيّ مباشر. كانت تتمدّد وتتقلّص على وفق درجة حرارة البعد الثقافيّ للإسلام كمنظومة ثقافيّة يوجّهها بعد دينيّ لتفسير العالم. ويبدو لنا أنّ وحدة دار الإسلام كانت ثقافيّة بالدّرجة الأولى، وجرى باستمرار تهميش للعوامل العرقيّة والجغرافيّة. ولكن هذا لا يقصد منه طمسها، إنّما لأنّها انتماء طبيعي، فيما العقيدة انتماء ثقافيّ» (إبراهيم، عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين، 2001م، صفحة 19)، وما يمكن استخلاصه من هذه الرؤية النقديّة أنّ الهويّة الإسلاميّة عابرة للحدود والثقافات، تقرّ بمبدأ التمايز والتعدّد الّذي تغذّيه عقيدة واحدة تقوم على مبدأ التوحيد، فآداب الإسلام وأخلاقه ما هي إلّا جزء من الثقافة الإسلاميّة.

فالعقيدة الإسلاميّة -والحال هذه- هي البؤرة المركزيّة الّتي تدور في فلكها كلّ الشعوب والثقافات، الّتي اختارت الانتساب إلى دين الإسلام، حيث يؤكّد عبد الله إبراهيم أنّ «...الجغرافيا هي الوسيلة الأكثر فاعلية في تحديد الأطر العامة للحدود الرمزيّة لتلك المركزيّة الإسلاميّة. "دار الإسلام"- كمصطلح- كانت الجغرافيا قد لعبت دوراً مباشراً في صوغه، مع أنّها تدرك بوضوح أنّ الحدود السياسيّة كانت مثار تنازع وعدم استقرار. فكرة دار الإسلام هي التعبير الأكثر وضوحاً لمفهوم المركزيّة الإسلاميّة. وقد سلّم الجغرافيون بهذه الحقيقة، وجعلوها موجّها لتصوراتهم. لم ينجُ أحد من ضغطها الواعي وغير الواعي في صوغ فرضيّاته، وتحديد منطلقاته في النظر إلى الذات والآخر» (إبراهيم، عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين، 2001م، صفحة 27).

فالمركزيّة الإسلاميّة ارتبطت بـ "دار الإسلام"، حيث تمثّل هذه الأخيرة «كلّ بلد أو بقعة تعلوها أحكام الإسلام، والغلبة والقوّة والكلمة فيها للمسلمين، وإن كان أكثر سكان هذه الدار من الكافرين» (الزهراني، د.ت، صفحة 11)، أما دار الحرب فهي «كلّ بلد أو بقعة تعلوها أحكام الكفار، والغلبة والقوة والكلمة فيها للكفار وإن كان أكثر سكان هذه الدار من المسلمين» (الزهراني، د.ت، صفحة 11)، فدار الحرب حسب عبد الله إبراهيم هي «...الهدف الّذي كان الشرع يسعى إلى ضمّه إليه، ومن واجب كلّ حاكم مسلم أن يسعى لإخضاع دار الحرب للسيادة الإسلاميّة عندما تتوافر له القوّة الضروريّة لذلك، وسكان دار الحرب يعتبرون أنّهم لا يزالون على سجيتهم الأولى البدائيّة، وكانت تنقصهم الكفاءة الشرعيّة الّتي تؤهّلهم للدخول في مفاوضات مع المسلمين على قدم المساواة، وعلى مبدأ العدالة بالمثل، لأنّهم يعجزون عن الانسجام مع المستوى الخلقيّ والشرعيّ لدى المسلمين، وعلى هذا فالمعاهدات معهم لم يكن معترفاً بها ضمناً طبقاً للشّرع الإسلاميّ» (إبراهيم، عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين، 2001م، صفحة 20).

يصف هذا الموقف النقديّ الخريطة الثقافيّة العربيّة في مرحلة القرون الوسطى، وهي المرحلة الّتي شهدت عدم تكافؤ القوى بين ''دار الإسلام'' الّتي تمثّل مركز السلطة، و''دار الحرب'' باعتبارها الثقافة الهامشيّة المتاخمة للمركز، ليكشف هذا التحليل الثقافيّ عن جملة من الثنائيات المتضادّة من قبيل: القوّة/ الضعف، المركز/ الهامش، حضور السلطة/ غياب السلطة،...الخ، لترتسم بذلك صورة الآخر/الكافر في المخيال الإسلاميّ، فالهامش يحيل إلى ثقافة ضالّة، متخلّفة تمثّل مرتعاً للجهل، لا يمكنها بأيِّ حال من الأحوال أن تزاحم ثقافة المركز العالمة، ينبغي الوصول إليها ونشر الحقيقة الإسلاميّة فيها.

هكذا يصل عبد الله إبراهيم إلى تحديد المركزيّة الإسلاميّة، حيث يصفها بأنّها «ذلك الشعور العقائديّ المهيمن في دار الإسلام والمنطلق من الفرضيّة القائلة بأنّ كلّ ما يوجد داخل دار الإسلام هو حقّ مكتمل، فهذه دار حقّ مطلق ينبغي أن يشعّ على العالم. وكلّ ما يوجد خارج دار الإسلام فهو باطل بإطلاق. العالم، طبقاً للمركزيّة الإسلاميّة، منقسم إلى قسمين: حقّ وباطل. وما دام المسلمون هم حامليْ الحقّ، فينبغي عليهم إيصاله إلى دار الباطل. في الدين لا تكتمل الرسالة بوجود ناس مازالوا على ضلال، ولهذا فإنّ المؤمن يحمل رسالة إصلاح العالم، لكي يعيد التئام شمله في وحدة

دينيّة وأخلاقيّة وقيميّة. لكن من ناحية واقعيّة لا يمكن أن تعمّم عقيدة على العالم بأجمعه. حركة الواقع تفرض الثنائيّة. لكنّ الإيمان الدينيّ يهدف إلى الوحدة فيحصل نوع من التنازع لا ينتهي، وهذا عاشته المسيحيّة واليهوديّة والإسلام» (إبراهيم، المحاورات السرديّة، 2012م، صفحة 39).

وعليه فالتمركز الدينيّ هو الأساس الصلب الّذي قامت عليه المركزيّة الإسلاميّة، وعمدت إلى تحكيمه في الأمور كلّها، ففي هذه الدار نشأ تفكير دينيّ قائم على الأخذ بالقيم الإسلاميّة، لأنّها تمثّل اليقين، والحقّ، والصدق، كما أنّ «سلطة المؤثّر الدينيّ بقيت تمارس حضورها، إذ لا يمكن لتلك المركزيّة العربيّة أن تلغي جوهرها الدينيّ بالانفتاح على الثقافات والحضارات المجاورة، فراحت تمحّص وتدقّق في النصوص المترجمة خاصة اليونانيّة، يراودها خوف من ضرب مضامين هذه الترجمات لأسس التمركز العربيّ من جانبه العقديّ» (زرفاوي، 2005م، صفحة 250)، وبذلك «اعتبر الدين قوام الحضارة العربيّة الإسلاميّة وقد كان التمركز حوله كبيراً جدًّا، والإعلاء من شأنه هو رفع وإعلاء لشأن المؤمنين به، فهو الجانب الروحيّ، والركيزة الأساسيّة الّتي نهضت عليها أغلب الحضارات، كونه يعكس طموحات الشعوب وآمالهم ومتخيّلهم واستيهاماتهم ورموزهم» (مهادي، 2013م، الصفحات 70-71)؛ ذلك أنّ الدين يطرح محاكمات وتفسيرات للظواهر الطبيعية والميتافيزيقية مثل: الموت، والخلق، ووجود الخالق...الخ.

ومن الطبيعي أن ينثر منبر الحقّ جملة من القيم الدينيّة المثاليّة، والمتعالية، يصفها عبد الله إبراهيم بأنّها قيم «تتخطى البعد التاريخيّ، ولها قدرة الشمول والديمومة والثبات، لأنّها قيم مكانيّة وليست زمانيّة. فهي لا تقرّ بالتحوّل، ثابتة، ساكنة، دائمة الصحة، تريد للإنسان أن يتكيّف معها، فيظلّ في حالة تصحيح دائم لمساره، لكي يمتثل لها. هي المركز المشعّ الدائم، وهو يدور في فلكها. قربه وبعده عنها هو الّذي يحدّد قيمته. ما دامت القيم الدينيّة هي الّتي تحدّد أهميّة الإنسان فمن الطبيعيّ أن تجرّد قواها كاملة لتضمّه إلى عالم الحقّ. فحيثما تكون ثمة حقيقة مطلقة الصواب ينبغي نشرها، يسود العنف والقسوة كوسيلتين لذلك. أصبحت القيم جوهراً، وصار الإنسان عرضاً» (إبراهيم، عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين، 2001م، الصفحات 25-26)، فالقيم الدينيّة جوهريّة وضروريّة، تنضح بالغايات والمقاصد، وهي الّتي تصنع نسيج الشخصيّة الإسلاميّة، وتشكّل هويّتها، وتكون أساساً لوحدتها وقوّتها، كما أنّها تضبط وتوجّه سلوكات الأفراد والجماعات، ونظراً لأهميّة تلك القيم يسعى المنتسبون إليها إلى نشرها وإذاعتها لتعمّ العالم بأسره.

لكنّ التمسّك بهذا الرهان يؤدّي إلى نشوب صراعات بين أنصار الهدى والضالّين، إذ يؤكّد عبد الله إبراهيم أنّ الثنائيات الضديّة في المجتمع الّذي رسمه الإسلام تلعب «...دوراً حاسماً في شطر العالم إلى عالمين، ثمة تعارض ثابت ودائم بين الحق والباطل، والخير والشر، والإيمان والكفر. ولا يمكن أن يظلّ الصراع منحبساً في المصحف، واستناداً إلى مركزيّة كلام الله وقدمه، فإنّ العالم بتناقضاته قد صيغ على غراره. المجتمع الأرضيّ المنشود إنّما هو محاكاة للمجتمع النصيّ، كما قرّر ذلك علم الكلام ثم الشريعة الإسلاميّة. في نهاية المطاف، لا بد من انتصار وظفر، فكلٌّ من أهل الباطل والشرّ والكفر يتآكلون؛ لأنّهم زاغوا عن الحقّ والخير والإيمان، والصراع محكوم بالثبات والديمومة، وأهل الحقّ هؤلاء أنيطت بهم مهمّة خالدة: نشر كلمة الله في أرجاء الأرض، إذ ليس ثمّة حدود نهائيّة تحول دون ذلك، بالنظر إلى اختلاف العقائد والأديان والثقافات» (إبراهيم، المحاورات السرديّة، 2012م، صفحة 109).

واستناداً إلى التصوّرات الإسلاميّة، استطاع عبد الله إبراهيم أن يحدّد الدافع الّذي أدّى إلى قيام المركزيّة الإسلاميّة، حيث يعتبر أنّ «العالم طبقاً للتصوّر العقائديّ يحتاج إلى الانقسام أوّلا من أجل أن تكون الوحدة هي الهدف المنشود فيما بعد، ومادام الحقّ ينبثق من دار الإسلام فلا بد أن تكون تلك الدار هي المركز، بكلّ المعاني الثقافيّة والدينيّة والجغرافيّة والأخلاقيّة...من الصحيح أنّها تمدّدت جغرافيًّا في قلب العالم القديم، ولكن اعتبارها مركز الحقّ فاق المكوّن الجغرافيّ في تثبيت مركزيّتها. ظهرت الجغرافيا لتسوّغ كلّ ذلك» (إبراهيم، عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين، 2001م، صفحة 27).

بناءً على هذه الاعتبارات الوجيهة، والتأمّلات الثاقبة، تمكّن عبد الله إبراهيم من صياغة تمثّلات الآخر/ الكافر في مرآة الإسلام، حيث «كان التصوّر الشائع عن الذات والآخر يستمد حيويّته من المركزيّة الدينيّة، أي تلك البؤرة الّتي تنبثق منها قيم الحقّ إلى الأبد. وبالنظر إلى أنّ التصوّر يذهب إلى اعتبار أنّ الله هو مصدرها، وأنّه قد حلّ هنا "دار الإسلام" ولم يحلّ هناك "دار الحرب" فينبغي إذاً الوصول إلى نتيجةٍ واحدةٍ: قيم دار الإسلام هي الحقيقيّة، وهي الشاملة، وهي المطلقة الصواب. وقيم الآخر مثار استغراب، واستهجان؛ فهي وثنيّة، محقّرة، مدنّسة، يلزم تطهيرها من النّجاسة الوثنيّة. قيم الآخر هي موضوع لحكم القيمة وليس للوصف» (إبراهيم، المحاورات السرديّة، 2012م، صفحة

110)، فاليقين الجازم بأنّ عقيدة الإسلام هي الحقّ-أو الحقيقة المطلقة من منظور الفلسفة-، يجعلها معياراً لحكم القيمة، تملك بموجبه تخطئة غير المسلم، وتسفيه رأيه، والقطع بضَلال مذهبه.

وبما أنّ قضيّة الوحدة الإسلاميّة من القضايا الكبرى الّتي شغلت الضمير والفكر الإسلاميّ في القرون السالفة، فإنّ الجهاد في سبيل الله كان منشّطاً للفتوحات الإسلاميّة، وبه ارتفعت راية الإسلام؛ لأنّه من أجَلِّ الطاعات والقربات، لكنّ الخطاب الإبراهيميّ يتناول هذا المفهوم من زاوية أخرى، فمن المنتظر -والقول لعبد الله إبراهيم- أن «يتعثّر أهل الحق في مهمتهم، ولكن ينبغي عليهم الالتفاف حول كلمة الله، والتمسّك بها، ونشرها، وذلك هو الجهاد. فالجهاد إذن وسيلة لحسم التناقض العقائديّ، وإحلال الوحدة محلّ التعدّد، وما دام نسق الثنائيات الضديّة قائماً في صلب التفكير الدينيّ فالجهاد لن يتوقّف. إنّه فعل محكوم بنظام لاهوتيّ عام. والحال هذه، فإنّ فعل الجهاد كممارسة تهدف إلى تحويل البشر إلى عقيدةٍ واحدةٍ، سيصطدم مع فرضيّة انشطار العالم إلى عالمين: دار الإسلام ودار الحرب. لما كان الصراع يعبّر عنه بتجليّات مباشرة، فالمؤمنون يوضعون دائماً في تضادٍّ مع الكافرين، وبينهم يتحرّك المنافقون حركة مكوكيّة خادعة» (إبراهيم، المحاورات السرديّة، 2012م، صفحة 109).

ونظراً لروح الجهاد المتّقدة، الّتي تسعى إلى إعلاء كلمة الحقّ، ودفع العدوان، وردع الطغيان، تحت لواء إسلاميّ متعقّل حكيم، بعيد عن الغوغائيّة، والعواطف الخرقاء، يؤمن بأنّ الجهاد فريضة وحقٌّ، لا يمكن لأحد تعطيله، تصديقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسِبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَبَقُوٓاْ إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ﴾ (الآية:60)، وفي الواقع «لم تزدِ الحروب المتكرّرة والخوف من الآخر إلّا من سوء الفهم والتباعد، خصوصاً أنّ قوّة المسلمين أشعرت البزنطيّين بأنّ خطراً فعليًّا يهدّد مركز دولتهم. وبين الربع الأخير من القرن السابع الميلاديّ ومطلع القرن الثامن، كانت القسطنطينية مهدّدة بالسقوط بشكل دائم. وعلى العكس من ذلك، فإنّ أيّ مركز من مراكز الإسلام الدينيّة والسياسيّة لم يكن، خلال الفترة نفسها، مهدّداً بأيّ نوع من الخطر، وهذا يضيف سبباً في جملة الأسباب الّتي جعلت المسلم ينصرف عن معرفة العالم الخارجيّ، ويعيش في عالمه في وضع يجعل نظرته إلى دونيّة الأخر لا تقتصر على نواحي الإيمان، بل تتعدّاها إلى نواحٍ أخرى» (زيادة، نوفمبر 2017، صفحة 25).

من المعلوم أنّ الوحدة الإسلاميّة الّتي تشكّل قوة روحيّة ملهمة للشعوب المسلمة سرعان ما تمزّقت، رغم الجهود الحثيثة الّتي بذلت من أجل المحافظة عليها، فحلّ التشتّت والفرقة محلّ التلاحم والتماسك، و«لم يستطع المسلمون الحفاظ على هذه الوحدة المتماسكة الّتي توجّهها الشريعة وتنظّمها، فسرعان ما تفكّكت أواصر الوحدة السياسيّة داخل دار الإسلام، وظهرت مراكز سياسيّة تدّعي احتكار الإسلام الحقيقيّ، وتصارعت تحت ستار امتلاك الشريعة الحقيقيّة، وقسّمت دار الإسلام سياسيًّا، وإن ظلّت موحّدة عقائديًّا، ولهذا فدار الإسلام كانت ذات طابع ثقافيّ أكثر مما هو سياسيّ، ومع الزمن تم قبول الجوار كحقيقة لابد منها، فمادام التنوّع قد قُبِل داخل دار الإسلام، فقد امتد، مع كثير من التحفّظ الّذي أبداه الفقهاء باعتبارهم منشّطين لقيم الشريعة، ليشمل العالم كلّه، ولكنّ واقع الحال هذا لم يفرض نفسه إلّا في وقت متأخّر بعد أن تعدّدت الدول السياسيّة داخل دار الإسلام» (إبراهيم، عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين، 2001م، صفحة 22).

يكشف عبد الله إبراهيم عن جوهر البنية الإقصائيّة في التفاعل الإسلاميّ/الغربيّ، ويؤكد أنّ منظومة القيم الّتي سطّرها الإسلام أسهمت في إنتاج صورة نقيّة للذات، وركّبت صورة مشوّهة للآخر، فالعالم خارج نطاق المركزيّة الإسلاميّة ألحقت به أوصاف سيّئة، فوسم بالبدائيّة، والزيغ... الخ، إذ يقول: «سلّم القيم الّذي صاغه الإسلام، وتحوّل إلى جزء مكمّل من العقيدة، حسب الفهم الشائع، تدخّل في تركيب صورة مشوّهة وإكراهيّة للآخر. وبالإجمال فصور الآخر منتقصة، شمل الانتقاص بالدرجة الأساس القيم الشائعة لديه، وامتد ليشمل الإنسان حامل تلك القيم، هنالك تشويه لحقيقة الآخر ذهنيًّا وجسديًّا، فضلا عن البلادة والجهل والضلال والسفه والبوهيميّة، تراوح الآخر بين تصغير يشوّش إنسانيّته كما هو الأمر بالنسبة لأقوام أقصى الشمال الشرقيّ من آسيا حيث يفترض أن تكون بلاد يأجوج ومأجوج، أو تضخيم مقصود كما هو الأمر في حالة الزنوج والصقالبة وكثير من الأقوام الشماليّة» (إبراهيم، المحاورات السرديّة، 2012م، صفحة 108).

ويعتقد عبد الله إبراهيم أنّ هذه النظرة الدونيّة للآخر الّتي جرى تثبيتها، لم تكن مقصودة لذاتها، إنّما غايتها محاولة تعميم المثل الإسلاميّة حتى تطال مختلف الربوع والأصقاع، كما أنّ قيمة التسامح الّتي حثّ عليها الإسلام فعّلت

استراتيجيّة التعايش السلميّ، فلم يمنع المسلمون من البرّ بغيرهم من الملل ما داموا في سلم معهم، وفي هذا السياق يقول:«هذا هو التفسير الخاص بمركزيّة الإسلام، لكنّ التطبيق التاريخيّ شهد في أمثلةٍ كثيرةٍ تسامحاً كبيرا فيماً يخصّ الآخر المختلف عقائديًّا وثقافيًّا وقيميًّا، وإذا كان ثمّة انتقاص فذلك من أجل الإدراج في منظومة الحقّ، من الصحيح أنّنا نجد بعض الجغرافيين والمؤرّخين (كالمسعودي، وابن خلدون، والبكري، والحسن الوزّان، وابن فضلان) ينظرون إلى الآخر بوصفه كائناً ناقصاً، ولكن ليس بالطريقة الّتي نظر فيها أنصار نظريّة التفوّق العرقيّ في الثقافة الغربيّة مثل غوبينو وهيغل وآخرين» (إبراهيم، المحاورات السرديّة، 2012م، صفحة 110)، من الجلي أنّ المرجعيّة الّتي استقى منها عبد الله إبراهيم تفاصيل هذه الرؤية الإقصائية للآخر هي نصوص الرحّالة والجغرافيين العرب، لكنّنا لو تأمّلنا بعض الآيات القرآنيّة لوجدنا ما يخالف هذه القراءة؛ لأنّ القيم المبثوثة في القرآن الكريم نظرت بدقّة في طبيعة العلاقة بين المسلم والكافر، كما أنّ التفاعل مع الآخر سواء امتثل أو زاغ عن الدستور الإلهي لا يمكن أن يغيّر أزلية تلك القيم.

ومن المفيد في هذا المقام، إيراد بعض النصوص الّتي تعزّز صورة الإسلام بوصفه دين التسامح، والصّفح الجميل:

-يقول الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (8) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ(9)﴾. (الممتحنة الآية 8-9)

-وقد كفل الإسلام الحريّة للذميّين، وأمر المسلمين أن يتركوهم وما يدينون، وألّا يتعرّضوا لهم في العقيدة الّتي يعتقدونها، لقوله تعالى: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الآية:6)

-ونهى الله تعالى عن مجادلة أهل الكتاب إلّا بالّتي هي أحسن، لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُجَـٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا بِالتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِالذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَـٰهُنَا وَإِلَـٰهُكُمْ وَٰحِد وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ (الآية:46).

-وقد أباح الله تعالى طعام أهل الكتاب، وأحلّ لهم ذبائحهم، في قوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ قُلُ احِلَّ لَكُمُ اُ۬لطَّيِّبَـٰتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ اَ۬لْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اُ۬للَّهُ فَكُلُواْ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُواْ اُ۪سْمَ اَ۬للَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُواْ اُ۬للَّهَ إِنَّ اَ۬للَّهَ سَرِيعُ اُ۬لْحِسَابِ﴾ (الآية:5)

-وأمر الله تعالى بالرّفق في الدعوة إليه، ومناقشة المخالفين بالحسنى، في قوله: ﴿اَدْعُ إِلَيٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ اِلْحَسَنَةِ وَجَـٰدِلْهُم بِالتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (الآية:125).

-قال تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ اُ۬لذِينَ ءَامَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ اَ۬لظُّلُمَـٰتِ إِلَي اَ۬لنُّورِ وَالذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْلِيَآؤُهُمُ اُ۬لطَّـٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ اَ۬لنُّورِ إِلَي اَ۬لظُّلُمَـٰتِ أُوْلَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ اُ۬لنَّارِ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ﴾ (الآية:256)

هذا، ويدعو عبد الله إبراهيم إلى ضرورة التحرّز من البطانة الإيديولوجيّة للمصطلحات؛ لأنّها تضخّ دلالات تعبّر عن روح العصر الّذي وجدت فيه، إذ يرى أنّه من المهمّ التحرّر من: «...ضغط المفاهيم، ودلالاتها الموروثة والمملوءة بثقافة عصرها، وذلك لن يتم إلّا بتداولها في حقل المعرفة النقديّة الهادفة إلى امتصاص شحن الغلواء الكامنة فيها، فالموجّهات الفكريّة لمصطلح "دار الإسلام" تتدخّل في ترتيب رؤيتنا لمن هم خارج تلك الدار، لأنّها مجال ثقافيّ مشبّع بمنظومة عقائديّة متجانسة، تختلف عن المنظومة الخاصّة بالآخر، إنّها تدفع بنا إلى موقف منه أكثر ممّا تسهل لنا استخلاص صورة حقيقيّة له، فالمخيال مكوّن ثقافيّ يتشكّل عبر التجارب التاريخيّة والعلاقات المتنوّعة، ويصدر أحكامه عن الآخر ضمن شبكة محكمة ومتلازمة من تلك التصوّرات الخاصة به» (إبراهيم، المركزيّة الإسلامية -صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى، 2001م، صفحة 11)، ولكن رغم هذه المحاذير، ينبغي أن يقارب الناقد المعاصر تلك المصطلحات وغيرها في ضوء المشروطيّة الحضاريّة، ويحلّلها بالنّظر إلى عمقها الفكر وسياقها الثقافيّ، وإلّا سيقع في مأزق تطويع تلك المفاهيم لخدمة أفكار وتوجّهات بعينها، أو إنتاج معرفة تحكمها الأهواء والرغبات، فتقسيم الدنيا إلى دارين في الفقه الإسلاميّ «يتّفق مع مقاصد الشريعة، وهو أن لا يستضعف المسلم في الأرض الّتي تغلب فيها أحكام الكفر، وتطغى فيها قوانين الجاهليّة، ويغلب سلطان الشرك...دار الكفر يجب الهجرة منها إلى دار الإسلام لأنّ ذلك عنوان الولاء» (الشهري، حقيقة الدارين- دار الإسلام ودار الحرب، 2010م، صفحة 26).

ورغم أنّ عبد الله إبراهيم يؤكّد أنّ المخيال المرتبط بالفضاء الثقافيّ العربيّ الإسلاميّ هو الّذي تحكّم في صياغة صورة الآخر، إلّا أنّه يرجّح أنّ المرجعيّة الأولى في كلّ ذلك هي القرآن الكريم، رغم أنّنا عثرنا في الآيات السالفة الذكر على ما

يفنّد هذه الفكرة، حيث يقول: «يتّضح مما سبق أنّ النظرة إلى الآخر كانت تقوم على أسس دينيّة، فالدين هو الّذي يمنح المعنى للأشياء، للظواهر وللآخرين، لذلك فإن البحث عن ملامح الآخر يفترض العودة، بكيفية ما إلى النص المرجعي الّذي يزوّد النظر ببعض عناصر الإدراك والوعي أو يطعّم المتخيّل بما يحتاج إليه من صور وأشكال ورموز.. وما دام الإسلام يحمل تصوّرا للعالم وللإنسان، ويمثّل النصّ القرآنيّ تكثيفا للكلام الربّاني، وتعبيراً عن تجليّات المقدّس، فإنّه يشكّل مصدراً للرؤية، وقاعدةً معياريّةً للجماعة» (إبراهيم، عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين، 2001م، الصفحات 22-21).

تأسيساً على ما سبق، نستخلص أنّ المركزيّة الإسلاميّة استمدت قوّتها من الدين القيّم الموصل إلى كلّ خير، فالقرآن الكريم هو الأصل الأوّل، والمنبع الأصيل للقيم الإسلاميّة الّتي عنيت بتهذيب السلوك، وتنظيم المعاملات بضوابط شرعيّة، تخضع لإرادة ربانيّة غيبيّة متناهية في الكمال، لا تحتمل الزيف، فالدستور الإلهيّ يشيع قيماً حضاريّةً أمميّةً عظمى، حيث حارب العنصريّة، وجعل ميزان التقوى هو الفيصل، فلا جرم أنّ النوازع الروحيّة، والقيم المعياريّة الّتي حدّدها الإسلام تلعب دوراً حاسماً في التأليف بين البشر.

2-1- تفكيك التمركز الغربيّ:

في كتابه (المركزية الغربية) الّذي صدر سنة 1997م وتعدّدت طبعاته، وضمن مشروع كبير اصطلح عليه: "المطابقة والاختلاف"، قام عبد الله إبراهيم بتفكيك ظاهرة التمركز الغربيّ من أصولها الإغريقيّة وصولاً إلى القرن العشرين، ليكشف عن آلية تمثّل الآخر في الفكر الفلسفيّ الغربيّ؛ ذلك أنّ المركزيّة الغربيّة -فيما يحسب- افتعلت وزوّرت أصولاً تقول بأفضليّة الغرب ثقافةً ومعتقداً على ما سواه من الأمم، فالغرب يتمركز حول ذاته، في مقابل المغالاة في إلغاء الآخر، حيث تواطأت الكنيسة مع الحملات الاستعماريّة، فسوّغ التبشير المسيحيّ سفك الدماء، وإبادة الحضارات، واستنزاف الثروات، ورغم شعارات الديمقراطيّة والتمدّن واحترام الحريّات، إلّا أنّ المركزيّة الغربيّة -بوصفها إيديولوجيا متشدّدة- أثقلت كاهل الشعوب التابعة لها بعبوديّة من نوع آخر، فحسب عبد الله إبراهيم: «لم يبلغ إلغاء الآخر الدرجة الّتي بلغها إلغاء الغرب الآخر، فقد أسهمت الكنيسة في حركات الاستعمار، وسوّغت الفتح والاحتلال ومنحت الشرعيّة لكنّ ذلك على اعتبار أنّ الحضارة الغربيّة ستخرج الإنسان من وثنيّته وانحطاطه ودونيّته!! ومن المعروف أنّ الكشوفات الجغرافيّة في نهاية القرن الخامس عشر وبداية السادس عشر كانت تصطحب معها ثلاثة أشخاص أساسيّين: الجنديّ، والمبشّر، والتاجر. أما الجنديّ فلكي يسيطر ويحتلّ، والقسّ لكي يبشّر، والتاجر لكي يجمع الثروة، وحالة أمريكا الجنوبيّة والهند والصين ثم البلاد العربيّة هي سجلّات مفتوحة لكشف هذه الحالة...» (إبراهيم، المحاورات السرديّة، 2012م، الصفحات 110-111).

ومع تنامي طموحات الهيمنة الغربيّة الّتي تحرّكها أسطورة أو عقدة التفوّق الأوروبيّ، وكذا الرغبة العارمة في تكريسه باعتباره خطّ التقدم الوحيد في العالم، تراجعت المركزيّة الإسلاميّة وأُفل نجمها، حيث «...تمكّن "الغرب" من بناء نموذجه الثقافيّ بمظاهره العلميّة والفلسفيّة والسياسيّة والاقتصاديّة منذ عصر النهضة، وبفعل جملة التطوّرات الخاصة به، تمركز ذلك النموذج حول ذاته في حركة محوريّة، أدّت إلى ظهور "المركزيّة الغربيّة" بكلّ إشكاليّاتها الّتي صاغت الفكر الغربيّ الحديث صوغاً يوافق نوعاً من أيديولوجيا التفوّق العرقيّ والثقافيّ والدينيّ، وتطوّرت نزعة التمركز، فطرحت مفهوماً متّصلاً بفرضية التمركز نفسها، وهو مفهوم "العولمة" وبهذا امتدّ الطموح ليشمل العالم بأجمعه، ويدرجه ضمن رؤية غربيّة مستمدة من الفرضيّة المذكورة، مع مراعاة شرط التراتب والتفاضل والتمايز بين ما هو غربيّ وما ليس كذلك» (إبراهيم، الثقافة العربيّة والمرجعيّات المستعارة، 2004م، صفحة 6).

وفي ضوء هذه الفكرة، نشأت الحملات الاستعماريّة والكشفيّة، الّتي كانت غايتها -فضلاً عن المصالح ونهب الثروات- إدراج العلم في الخطّ الّذي افترض الغرب أنّه خطّ التقدّم الأمثل على الإطلاق، حيث يعرض عبد الله إبراهيم للأسباب الّتي عزّزت التمركز الغربيّ في قوله: «ولقد لعبت ظروف سياسيّة وثقافيّة وعلميّة منها الاستكشافات الجغرافيّة، والتجربة الاستعماريّة، وحركات الكشف العلميّ، والمنهجيّات الحديثة، والقوّة الاقتصاديّة والسياسيّة في تركيز قوّة الغرب كقوّة مطلقة في التاريخ الحديث الأمر الّذي أدّى إلى صوغ الوعي الإنسانيّ بما يجعل الغرب يتربّع في العالم كأفضل معطى عبر التاريخ» (إبراهيم، المحاورات السرديّة، 2012م، صفحة 106)، ونظراً لهذه الامتيازات والفتوحات العلميّة «استطاع التأثير في الفكر العربي، كما استطاع أن يصِمه بكثير من مميّزاته وأطروحاته وتجلّى ذلك

واضحاً من خلال ما قدّمه المفكرون العرب من آراء وأفكار تعلّقت بالوضع الثقافيّ العامّ الّذي يعيشونه وسبل ترقية الحياة في الوسط العربيّ» (مهادي، 2013م، صفحة 52).

مارس عبد الله إبراهيم نقداً تفصيليًّا لأطروحة التفوّق الفكريّ، والأفضلية الدينيّة، ووهم الاستعلاء العرقيّ، حيث فكّك هذا المنهج الغربيّ المدعوم بالمعرفة والقوّة، ليخلص في نهاية المطاف إلى تحديد مفهوم للتمركز الغربيّ، حيث يصفه بأنّه: «...فكرة أيديولوجيّة وليست معرفيّة اقتضتها حاجة الغرب للتمدّد والانتشار في العالم، والسيطرة على منظومة المعاني العامّة لأهداف خاصّة من أجل صوغ التاريخ الإنسانيّ صوغاً يوافق الرؤية الغربيّة للعالم والتاريخ والإنسان، وقد انتهيت إلى أنّ كلّ تمركز تتأدّى عنه نتيجة على غاية من الخطورة، وهي تشويه صورة الآخر، والانتقاص منه، وإدراجه في مواقع دونيّة لتخفيض قيمته، كما هو حاصل الآن في علاقة الغرب مع العوالم خارج نطاق الغرب» (إبراهيم، المحاورات السرديّة، 2012م، الصفحات 106-107)، ليصبح التمركز في التصوّر الغربي «"نسقاً متعاليًّا" متمرداً على شروطه التاريخية الّتي بلورته، أو قل إنّه صار نسقاً متعاليًّا على كلّ شيءٍ، فصارت مختلف مقوّماته مفاهيم مجرّدة لا تاريخيّة» (مهادي، 2013م، الصفحات 51-52)، فالمركز «بمجرّد وعيه بمركزيّته يتعامل مع المحيط تعامل الغالب مع المغلوب، فيسعى دوماً إلى بسط نفوذه عليه وتصدير أفكاره إليه...» (طرشونة، 2008م، صفحة 215).

وجدير بالذكر أنّه وفي صلب هذا التصور منظومة مرجعيّة تتمتّع بذكاءٍ متعالٍ يتولّى الحكم على الأشياء، يرتكز على «...استحضار وإبراز دونيّة الآخر، هذه الدونيّة تجعل التفريط به واحتقاره وحتّى إبادته عملاً يكتسب شرعيّة حضاريّة، لأنّ الحياة حسب المشروع الغربيّ تليق بالسّادة المتحصّلين على الفضائل والميّزات الغربيّة، من هنا نرى انخراط كبار مفكريْ الغرب بتبرير المشروع والتنظير له، فهيغل مثلاً يرى أنّ الشرق سحريّ وهو مجاز مركّب من الخيال والخرافة والأسطورة والتأمّل، وحَكَمَ على الشرقيّ بالثبات والسكون والذهول الدائم، حيث إنّ أوّل حكم يصدره بشأن الصين هو ((ثبات الجوهر الصينيّ)). والهند في مخيّلته لوحة رومانتيكيّة ملتبسة المكوّنات وغير واعية بذاتها، إنّها ((بلد الشوق والحنين.. عالماً ساحراً جذاباً)) » (أحمد، 2016م، صفحة 65).

وبعد وقفات متأنّية فاحصة لمقوّمات التمركز في الحضارتين الغربيّة والإسلاميّة، استطاع عبد الله إبراهيم -وعلى نحو تركيبي- أن يحدّد الفرق الجوهريّ بينهما، حيث يكمن في أنّ المركزيّة الغربيّة «انخرطت في ممارسة نقد ذاتها، فأدرجت نفسها في التاريخ، فيما حبست المركزيّة الإسلاميّة نفسها خلف حواجز لاهوتية، ورفضت ممارسة النقد، ولعلّ أوّل ما تحتاج إليه هو النظرة التاريخية لتتخطّى حبسة الأنا وصولاً للاعتراف بالآخر» (إبراهيم، المحاورات السرديّة، 2012م، صفحة 158)، من الواضح أنّ عبد الله إبراهيم يثمّن في النموذج الغربيّ نقده لذاته، لأنّه يركن في كلّ لحظة تأزّم إلى تحريك فاعليّة مراجعة النوازع الثانوية في الفكر الغربيّ، وتنشيط سلطة العقل المتسائلة لقراءة المسلّمات البالية، واليقينيّات غير المفكّر فيها من أجل تعديل المسار، كما أنّه من جهة أخرى يدعو إلى التخلّي عن عقدة التعالي والنظرة الدونيّة للآخر، ومن ثم إتاحة سبل للحوار والتفاعل والتواصل بين الحضارات في إطار الاختلاف الّذي يعتقد عبد الله إبراهيم أنّه السبيل الأوحد إلى إبطال نزعة التمركز وتفكيكها.

ولثقافة المركز في مفهومها الواسع وجهان: وجه علميّ، ووجه استهلاكيّ؛ «...أمّا الأوّل فيتكوّن من أهمّ المكتشفات العلميّة والتكنولوجيّة الحديثة، ومن نتائج غزو الفضاء والبحوث الطبيّة والفيزيائيّة وغيرها. وكلّها في المركز ذات مستوى رفيع جدًّا لا يبلغه إلّا من وطّن النفس على البحث والتنقيب ورصد الأموال الطائلة لبلوغ غاية السيطرة على الطبيعة وتوظيف ذخائرها لصالح الإنسان ومقاومة الآفات الّتي تفتك بصحته وتُصَحِّرُ روحه. وقد انبهر العالم بسرعة التقدّم في هذه المجالات لكنّ مكتشفاته لا يستفيد منها الجميع...» (طرشونة، 2008م، صفحة 212)، أمّا الوجه الاستهلاكيّ فإنّه «يقوم أساساً على الصورة والصوت، وهما في متناول جميع أركان المحيط رغم تميّزهما بالميوعة والتهريج والعنف في كثير من الحالات، وهو يتجسّم بالخصوص في مسلسلات تلفزيّة مطوّلة توظّف العنف والجنس عامة وجسد المرأة بالخصوص، وتدغدغ الغرائز، وتمجّد المبادرة الفرديّة» (طرشونة، 2008م، صفحة 212).

فعلى الرغم مما حققته الحضارة الغربيّة من إنجازات تستحق التقدير، وواقع مفعم بكل ما هو عجيب ومدهش، إلا أنها تصدّر قيما تجهز على ثقافات الشعوب، فهي «ثقافة معلّبة، قابلة للتصدير والاستهلاك الآني، تدخل المتعة في النفوس ثم تتبخّر فوريا. لكنّها لا تفعل قبل أن تحقن مستهلكها بلقاح الأفكار الّتي يريد المركز غرسها في العقول كي يجعل العالم بأكمله محيطا له، يُشِعُّ عليه ويبتزّه في الآن نفسه» (طرشونة، 2008م، صفحة 214)؛ لذلك فالانبهار الكامل

سيعطّل فاعلية نقد الذات، ويعمل على ترسيخ الهيمنة الغربيّة، وتعضيدها بمظاهر التماهي والذوبان بدلاً من النظرة الموضوعيّة الّتي ستمكنّنا من الانعتاق من أوهام التخلّف.

وفي إطار مناقشته للقضايا الثقافيّة، يعرض عبد الله إبراهيم إلى تحليل ظاهرة العولمة بوصفها خطّة غربيّة مدروسة، وليست طارئة، أنعشتها الثورة الإعلاميّة والتكنولوجيّة، تسعى إلى تقديم صياغة عالميّة للوجود في إطار مبدأ الشموليّة، وتعدّ العولمة الثقافيّة من أخطر أنواعها؛ لأنّها تؤدّي إلى توغّل سلوكات دخيلة إلى نسيج المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، وفي هذا السياق يقول عبد الله إبراهيم: «...فالعولمة تؤدّي إلى انحسار الثقافات القوميّة الحاملة لهويّة الجماعة، وسيادة الثقافات العابرة للقارات الّتي تجرّد الهويّات من معانيها الموروثة، وذلك يقود إلى انهيار المرجعيّات الأصليّة، فتتراجع أهميّة المنظورات المعبّرة عن سلّم محدّد للقيم، الأمر الّذي يجعل الأمن الثقافيّ في مهبّ ريح، فيختلّ التوازن الذهنيّ والاجتماعيّ بسبب شيوع مفاهيم لها مرجعيّات غريبة، وهو ما يقود إلى تداخل أنساق ثقافيّة مختلفة، فيتفجّر الحراك الاجتماعيّ وتتفتّت المجتمعات ذات البنيات البطريركيّة، ويرافق ذلك حالات الانكفاء على الذات، وانطواء على المعتقد، وظهور نزعات التأصيل المقاومة، ويخشى أن تكون العولمة ترويجاً للمركزيّة الغربيّة، أو هي وجه مستحدث من وجوهها» (إبراهيم، المحاورات السرديّة، 2012م، صفحة 85).

فالعولمة هي وجه غربيّ ناعم مبطّن بخلفيّات احتلاليّة، يسهم في إشاعة قيم وأفكار ومعانٍ وأساليب الحياة خاصة بالمركز، ويتنكّر للخصوصيّات والثقافات المحليّة، ويتعدّى على الهويّات الثقافيّة للبلدان التابعة له، بل ويسحب عاداتها وموروثاتها وذاكرتها إلى الهامش، حيث «تقوم أوروبا وأمريكا، بتصدير نماذجها الثقافيّة (المدرسة- التعليم- البرامج) إلى الشرق، ولكن مع تحديد حدود الفائدة المتوقّعة، بشرط ألّا يتطوّر الوعي الوطنيّ إلى درجة تصبح فيها الإيديولوجيا الأورو- أمريكيّة في خطر، وحتى تستفيد الطبقة المتنفّذة وحدها. وتقدّم المركزيّة الأوروكيّة، نموذجاً ثقافيًّا، يخدم النمط الاستهلاكيّ، أي تثبيت التخلّف» (المناصرة، 2005م، صفحة 24)، ومن ثم ترسّخ سياسة الهيمنة، كما «تقوم مراكز الثقافة الأورو-أمريكيّة في باريس ولندن ونيويورك، باختيار ممثليْ ثقافتنا، حيث (يغتصبون التمثيل)، وغالباً ما يتمّ هذا الاختيار، بإلغاء الجناح الحداثيّ الثوريّ في الثقافة العربيّة. ويشجّع الغرب كلّ من يقلّده، لا كانفتاح إنسانيّ، بل من منظور تبعيّ» (المناصرة، 2005م، صفحة 23)، فالمغلوبون أينما كانوا ينبغي عليهم الامتثال والخضوع المطلق للمركز المهيمن؛ ذلك أنّ الثقافات الّتي ينتمون إليها لا تملك سوى ولع الاقتداء بالغالب، فهو الّذي ينتج النماذج الراقية ويصدّرها.

فمشروع العولمة الغربيّ هو صياغة ذكيّة لنوع من الاستعمار الجديد، حيث يعتقد عبد الله إبراهيم أنّ التجربة الاستعماريّة أسهمت في «إشاعة القيم الغربيّة على مستوى العالم، لكنّ العولمة تجاوزت الأسلوب التقليديّ فصاغت جملة من القوانين والضوابط الملزمة الّتي بها يصبح الأخذ بتلك القيم إجباريا، ووظّفت التقدم الكبير الّذي بلغته الاتصالات من أجل إشاعة هذه القيم كمرحلة أولى قبل فرضها قانونيًّا على العالم، بدأت وسائط الاتّصال والإعلام تصوغ وعي الشعوب صوغاً يرمي إلى تقبّل نسق القيم الغربيّة، وفي خطوة لاحقة سيصار إلى تشريع المعايير اللازمة لتطبيق ذلك، وقد بدأت فعليًّا تطبّق تشريعات ملزمة تهدف إلى ذلك في بعض المجالات الاقتصاديّة والسياسيّة مثل الدور الّذي تمارسه منظّمة التجارة العالميّة، والمؤسّسات العابرة للقارات، والبحث عن أطر سياسيّة واقتصاديّة عالميّة، وذلك سيفضي إلى استبعاد كثير من التشكيلات الثقافيّة والقيميّة الأصليّة الّتي تبلورت عبر العصور ضمن سياق خاص» (إبراهيم، المحاورات السرديّة، 2012م، صفحة 141)، فهذه القراءة النقديّة لـ "ما وراء العولمة" تكشف عن احترافيّة المؤسّسات الغربيّة في إنتاج الأوهام، وحياكة المؤامرات، فسياسة العولمة الجبّارة وظّفت تكنولوجيا لا تضاهى، وفرضت نماذجها بطريقة إكراهيّة، لاستنزاف العقول، وتعطيل روح الإبداع والتجاوز.

هذا، ويعتقد عبد الله إبراهيم أنّ هذه الاستراتيجيّة المستحدثة أجّجت أسباب الصراع بين الشرق والغرب، و«لئن ذوّبت نزعات الحداثة والعولمة بعض التخوم الرمزيّة الفاصلة بين التجمّعات القوميّة والعقائديّة، وفكّت جانبا من الانحباس التقليديّ المتوارث فيها، فإنّها بذرت خلافاً جديداً تمثّله مفاهيم التمركز والتفوّق والتفكير بسيطرة نموذج ثقافيّ على حساب آخر، وهو أمر نشّط مرّة أخرى المفاهيم التناقضيّة-السجاليّة الّتي تخمّرت في طيّات القرون الوسطى، وصارت تبعث اليوم بصورة إشكاليّات الهويّة والخصوصيّة والأصالة» (إبراهيم، عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين، 2001م، صفحة 14)، فصوت الهامش الداعم لشرعيّة الانتماء، وحريّة ممارسة الطقوس الدينيّة، وتعزيز الثقافة المحليّة، خافتٌ لكنّه لا يمكن أن يخبو في ظل عدم تكافؤ موازين القوى.

ويحذّر عبد الله إبراهيم من الآثار الضمنيّة لظاهرة العولمة، إذ يؤكّد أنّ «وحدة لا تقرّ بالتنوّع ستؤدّي إلى تفجير نزعات التعصّب المغلقة، والمطالبة بالخصوصيّات الضيّقة، فالعولمة بتعميمها النموذج الغربيّ على مستوى العالم، واستبعادها التشكيلات الثقافيّة الأصليّة، إنّما توقد شرارة التفرّد الأعمى، ذلك أنّ هيمنة نموذج ثقافيّ، لا يؤدي إلى حلّ المشكلات الخاصة بالهويّة والانتماء، إنّما قد يؤدّي على العكس إلى ظهور أيديولوجيات تضخّ مفاهيم جديدة مغلقة حول نقاء الأصل وصفاء الهويّة، إلى ذلك فإنّ عمليّة محاكاة النموذج العالميّ الغربيّ ستقود إلى سلسلة لا نهائيّة من التقليد المفتعل الّذي تصطرع فيه التصوّرات، وهو يصطدم بالنماذج الموروثة الّتي ستبثّ على أنّها نظم رمزيّة تمثّل رأسمال قابل للاستثمار الأيديولوجيّ عرقيًّا وثقافيًّا ودينيًّا» (إبراهيم، الثقافة العربيّة والمرجعيّات المستعارة، 2004م، الصفحات 6-7).

وعليه، فالعولمة عمّقت النظرة الإقصائيّة للآخر، فأنشأت نموذجاً متعاليًا ينفذ بجدارة ودهاء إلى الشؤون المحليّة، ويلغي العوالم غير الغربيّة، ويقلّل من شأن الأغيار، فالشرق بمقتضى هذه الرؤية بدائيٌّ لا علاقة له بالحضارة. لكنّ هذه الرواية المضخّمة للذات الغربيّة الّتي لا تسمح بالتعدّدية، وتحكّم النّزوات، من شأنها أن تغذّي النزاعات الطائفيّة المناهضة لهذا الجمود الفكريّ، فالاقتداء المطلق «مستحيل دون تغيّر جوهريّ في المبادئ الّتي يقوم عليها النظام العالميّ نفسه» (أمين، 1989م، صفحة 10).

من الواضح أنّ أطروحة العولمة تتأسّس على خطاب مؤدلج، يتوق إلى تشكيل عالم موحّد بكلّ المقاييس، لكنّ هذا الطموح يتعذّر تحقيقه، إذ يصفه عبد الله إبراهيم بـ"المغالطة" في قوله: «...إنّ ادّعاء العولمة بتشكيل عالم تتوحّد فيه المفاهيم والقيم والأهداف يتضمّن مغالطة، لأنّه في إطار فرضيّة التقارب الّتي تقول بها العولمة تكمن سلسلة من ضروب التنافر وعدم الانسجام الّتي تقوّض تلك الفرضيّة، فالحثّ على استيراد نماذج غربيّة من قبل المجتمعات التقليديّة يفضح عدم اتّساق تلك النماذج مع نسق القيم الأصليّة في تلك المجتمعات، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنّ تحريض تلك المجتمعات على التكيّف مع القيم الغربيّة، يجدّد الآمال بردود فعل خطيرة وغير محسوبة، إلى ذلك فإنّ التعجيل بتوحيد العالم حسب دعوى العولمة يقود إلى ظهور نزعات التفرّد، والتأكيد على وجود نظام واحد جديد يكون مسؤولاً عن السلطة، يعني فتح الأفق على مزيد من المنازعة وتفاقم الصراع...» (إبراهيم، المحاورات السرديّة، 2012م، الصفحات 142-143).

وفي الوقت الّذي تعتبر فيه تكنولوجيا الاتصال مقوّماً أساسيًّا للعولمة، فإنّها شكّلت في تصوّر عبد الله إبراهيم عاملاً محفّزاً للتمركز، حيث دعّمت استراتيجيّات الاستلاب، والغزو الثقافيّ، والسيطرة على العالم، فالعولمة لن تشرع في «تفكيك بنية التمركز، إنّما ستقوم بتثبيتها، فتقنية الاتصال الحديث، ستعيد توزيع العالم إلى مجتمعات حديثة ومجتمعات تقليديّة، وستقوم المجتمعات الحديثة باستثمار هذه التقنيات بما يطوّر الحركة العلميّة إلى الأمام. هذه التقنية ستقوم بتجديد البنيات العلميّة والاقتصاديّة والسياسيّة في الغرب، أمّا في المجتمعات التقليديّة فإنّ تلك التقنيات ستأخذ مساراً آخر مختلفاً عمّا في المجتمعات الحديثة، إذ ستقوم بإعادة إنتاج الموروثات القديمة من أفكار وعقائد ومرويّات لتأصيل نفسها كرد فعل مباشر يعبّر عن الفشل في رهان الحداثة...فالمجتمعات الحديثة تستخدم هذه التقنيات للانطلاق إلى آفاق جديدة، فيما تستخدم المجتمعات التقليديّة نفس التقنيات للهروب نحو الماضي، وهكذا فإنّ التمركز سيأخذ وجوهاً جديدة مختلفة لكي تبقى فكرة الثنائيّة قائمة في المجتمع الإنسانيّ، وهي مع الأسف ثنائية مرتبكة لا تقوم على الحوار والاختلاف لكنها تقوم على التفاضل والتراتب والاستعلاء والسموّ والدونيّة!!» (إبراهيم، المحاورات السرديّة، 2012م، الصفحات 111-112). ومن ثم اقتضى هذا الإحساس بالتفوّق، والنظرة الشوفينيّة الغربيّة المغلقة «...تغييب فضائل الأمم والشعوب والأدوار الحضاريّة الّتي أدّتها على مسرح التاريخ عن المناهج الدراسيّة للطلاب في المدارس والجامعات الأوروبية، وهذا عكس ما تفعله مناهج الأمم الأخرى التعليميّة، كلّ هذا للإبقاء على الذات منتفخة ومحوراً» (أحمد، 2016م، صفحة 65).

فمنطق العولمة -والحال هذه- هو الشكل المثاليّ للتمركز، ذلك أنّ آليات الهيمنة تحتكر مختلف القطاعات الإعلاميّة، بهدف حماية مصالح الدول الرأسماليّة وتعزيز سياسات التمركز حول الذات؛ ذلك أنّ الرأسماليّة «قد خلقت حاجة إلى أيديولوجيا عالميّة الطابع من خلال توسّعها على صعيد العالم» (أمين، 1989م، صفحة 8)، فالثقافة المتمركزة تملك معرفة ذات تصوّرات مبنية على ترسيخ تفوّقها، فهناك علاقة جدليّة بين التبشير بالعولمة وفكرة التمركز الغربيّ. ومع توالي الانكسارات، لا تجد ثقافة الهامش المحبطة والمنسيّة سوى ماضيها ملاذاً، فتتعالى دعوات التأصيل

لاستشراف قيم الماضي الجميل، رغبة في العثور على ذات مثاليّة بروح متّقدة، تغطّي البؤس والفشل، وتخلق شعوراً -ولو وهميًّا- بالتميّز عندما تتعاظم الأزمات.

هذا، وقد حاول عبد الله إبراهيم توجيه مصابيح قراءته صوب التحدّيات الّتي تواجه الخصوصيّة الثقافيّة في زمن العولمة، فبإزائها «تنشأ رغبات مضادّة ترفض الامتثال لعمليّة الدمج الّتي تنزع عن المجتمعات خصوصيّاتها الثقافيّة من لغة ودين وبنية اجتماعيّة ونفسيّة وأخلاقيّة، ويقود مسار التنازع إلى تعارض بين القيم ذاتها، إذ من الصعب الاحتكام إلى مبدأ التفاضل التراتب حينما يكون الأمر متعلّقا بالبطانة الشعوريّة والثقافيّة للمجتمعات، لأنّها نسبيّة، وتتحدّد أهميّتها من نوع العلاقة الّتي يقيمها الإنسان الّذي ينتمي إليها. تتجاوز العولمة هذه الخصوصيّات وبها تستبدل قيماً تدّعي أنّها عالميّة» (إبراهيم، المحاورات السرديّة، 2012م، الصفحات 140-141)، لكنّها في الحقيقة تمثّل اختراقاً ممقوتاً للبنية الثقافيّة المحليّة، وخلخلة للمعتقدات الدينيّة، وتدنيساً للمقدسات لصالح التمركز الغربيّ فكراً، وفلسفةً، وسياسةً، واقتصاداً.

ومن تداعيات هذا الاستبعاد المرير، بروز ظاهرة خطيرة ألا وهي: "العنف"، إذ يحلّلها عبد الله إبراهيم في ضوء علاقتها بالتمركز، مؤكّداً أنّ «رصيد العنف يتكوّن ببطءٍ، ثم يتراكم، ويتوقّع منه أن ينفجر في أيّة لحظة فيخرّب كلّ شيء. وإذا نظرنا لحال العالم من هذه الزاوية نجد أنّ أسباب العنف منبثّة في كلّ مكان. ولعلّ العنف السياسيّ المدعوم بأيديولوجيّات عرقيّة ومذهبيّة متعصّبة هو الأخطر لأنّ الجماعات تمارسه بوصفه حقاً مقدّساً، ومسؤوليّة أخلاقيّة لتقرير مصيرها، وتعديل أوضاعها، واستعادة حقوقها. وأحيانا يأخذ طابع الانتقام والثأر فيكون بشعاً ولا يقف عند حد ما. ولكي نطفئ لهيب العنف فينبغي إطفاء جذوته، وذلك أمر صعب أو مستحيل في الوقت الحاضر» (إبراهيم، المحاورات السرديّة، 2012م، الصفحات 162-163)، فالعنف الّذي يعصف بالعالم، والذي تديره جماعات تختبئ خلف شعارات فضفاضة، لا يمكن تسويغه بأيّ حالٍ من الأحوال، كما أنّ القضاء عليه مرهون بإبطال نزعة التمركز في حدّ ذاتها؛ ذلك أنّ «...الثمن الّذي تطلّبه المشروع الغربيّ في التمركز لكي يتحقّق ويؤتي ثماره باهظاً، كان باهظاً إلى الحدّ الّذي يصعب تصديقه، ويبدي تناقضه مع القيم الّتي أعلنها، وكانت أساليبه ونتائجه مثيرة للاشمئزاز،.... إنّه يتلخّص بم فهوم ((الإبادة))، إبادة من لا يحقّق وجوده نفعاً لهذا المشروع، أو يشكّل عائقاً له. أمّا الوسائل فهي لطخة عارٍ على صفحات التاريخ، والهدف هو الاستحواذ على العالم» (أحمد، 2016م، صفحة 66).

في ختام هذه الجزئية، نستنتج أن فكرة التمركز الغربيّ الّتي عمد عبد الله إبراهيم إلى تعريتها، وتفكيك أسسها، تجسد الملمح الدمويّ للمشروع الغربيّ بعد أن تملّكه الاستعلاء، والتعصّب الأعمى، والتنكّر لفضل الحضارات الأخرى في بناء صرح الحضارة المعاصرة، ففي الوقت الّذي رفعت فيه الحضارة الغربيّة شعارات رنّانة عن التسامح، وقبول الآخر، والتعايش السلميّ، واعتبرتها قيماً كونيّة خالدة يمكن تعميمها، دونما مراعاة الخصوصيّات الثقافيّة، استعانت بالكهنوت الكنسيّ، وكذا الحملات الاستدماريّة، حيث ارتكبت مجازر بشعة، وجرائم دوليّة جسيمة عن طريق فرض السلطان، والقهر، وهدر الموارد. إنّ هذه العنجهية يراودها في كلّ حين حلم إبادة شعوب العالم، زعماً منها بأنّها الحضارة الأخيرة والمطلقة الّتي ينبغي أن تسود.

2- السرود المتحيّزة:

تتعدّد التجارب النقديّة، وتتنوّع الأقلام الّتي تبدّد كثافة النصوص الإبداعيّة في كلّ عصر ومصر، لكنّ القاسم المشترك الّذي يجمع تلك السياسات النقديّة، هو إضاءة المناطق المعتمة بغية الكشف عن الخامات الجماليّة الّتي يزدان بها النص الأدبيّ. فلا تزال الكينونة الإبداعيّة في شقيها الشعريّ والسرديّ لغزاً محيّراً، انبثقت عنه مناهج ونظريات تتّخذ من النصّ الأدبيّ ركيزة للتحليل والتأويل، ولعلّ ما يميّز تجربة عبد الله إبراهيم في اختبار السّرود هو رصده للظواهر الثقافيّة الفاعلة في نشأتها وتطوّرها، حيث استطاع من خلال كتاباته أن يطوّر آلة نقديّة جادّة تساير التطوّر الحاصل في مجال النقد ضمن خطّ بحثيّ تتضايف فيه السرديّات والمركزيّات، وعياً منه بأنّ كلّ مركزيّة تركن إلى نمط مخصوص من المرويّات المزوّرة، والمقولات المفتعلة الّتي تتشبّث برؤية مثاليّة للذات، ونظرة اختزاليّة للآخر.

ورغم أنّنا نزعم أنّ تجربة عبد الله إبراهيم في تحليل الخطابات السرديّة قديمها وحديثها، حالة نقديّة قائمة بذاتها تستدعي الدراسة والتمحيص والتنقيب في داخلها، بحثاً عمّا يميّزها، إلّا أنّه يبدي تحفظاً شديداً في وصف جملة جهوده في نقد السّرد بـ "التجربة "، تحسباً من الوقوع في ادّعاءات مضلّلة، وبعيدة الاحتمال، والنظر إليها إثر ذلك على أنّها

النتيجة المرجّحة الّتي يمكن التعويل عليها، بالإضافة إلى يقينه المطلق بانفتاح التجارب الذاتية على آفاق لا نهائيّة، وأنّ أي محاولة لتحديدها ستحبسها في أطر ضيّقة لا سبيل إلى التحرّر منها، إذ يعتقد أنّ الحديث عن تجربته النقديّة والفكريّة «مشوب بالحذر المعرفيّ، فكلّ حديث ينصرف إلى وصف التجارب الذاتيّة يجد نفسه متورّطا في سلسلة من الادّعاءات الّتي لا تملك براهينها، وذلك حينما ينطلق من افتراض عام هو استقرار تلك التجارب وثباتها، وهذا أمر لا أستطيع أن أدّعيه، كون التجارب الفكريّة يجري تشكيلها بفعل مؤثّرات كثيرة، وهي مفتوحة على آفاق لا نهائية، وليس من الصّواب وضع نهايات قطعيّة لها؛ لأنّها ستضيق بنفسها، وتتعطّل فاعليتها المعرفيّة إذا ما قيّدت بمرجعيات تفترض الثّبات المطلق، فكلّ تجربة تغتني -رؤية ومنهجاً- بالحوار والتفاعل والتواصل، ولا يصحّ الحديث إلّا عن مسار متحوّل وأطر عامّة تروم تجديد ذاتها لتواكب عمليّات التحديث المعرفيّ في الفكر الإنسانيّ» (إبراهيم، المحاورات السرديّة، 2012م، صفحة 5).

وفي ضوء هذا الأفق، يعتقد عبد الله إبراهيم أنّ تجربته النقديّة ليست ناضجة من وجوه عدّة؛ لأنّ الحراك الثقافيّ والإبداعيّ على وجه الخصوص يخضع لسيرورة من التحوّلات الّتي تفضي بدورها إلى جملة من القراءات الّتي يحكمها التعدّد في زوايا الرؤية، واستراتيجيّات المسائلة النقديّة، إذ يردف قائلاً: «...لا يجوز الحديث عن تجربة نقديّة مكتملة، إنّما الالتفات إلى جملة الأفكار والرّؤى والموضوعات المتغيّرة الّتي انتظمت في نسق فكريّ معيّن، وجرى الانشغال خلالها بجملة من قضايا السّرد» (إبراهيم، المحاورات السرديّة، 2012م، صفحة 5)، لكنّنا نصرّ على وصف إسهاماته في تحليل الخطاب السرديّ بـ "التجربة" رغم أنّها مازالت في طور التشكّل، ونعتبرها إضافة حقيقيّة لمنظومة النقد العربيّ المعاصر.

وفي سياق آخر، يسوق عبد الله إبراهيم مصطلح ''مشروع'' بكلّ تحفّظ أيضاً، حيث يقول في أحد حواراته: «...لكنّني أتردّد الآن في أن أصطلح على ما أعمل عليه بأنّه مشروع، خشية الوقوع في المحذور، لأنّ المشروع هو نظام فكريّ له هدف كبير يقوم به مفكّر ينتدب نفسه لمهمّة جليلة. وأظنّ أنّ على المرء أن يتحسّب قبل أن يندرج في منطقة الغرور والادّعاء. لكن من ناحية واقعيّة، ووصفيّة، فإنّ عملي النقديّ والفكريّ بأجمعه يدور حول محور أساسيّ له نواة شبه ثابتة تتّصل بوظيفة السّرد، وطرائق تمثيله للموضوعات الأدبيّة أو الدينيّة أو الاجتماعيّة أو التاريخيّة...» (إبراهيم، المحاورات السرديّة، 2012م، صفحة 25).

وقد مرّت تجربته النقديّة بمرحلتين أساسيتين، تتعلّق الأولى بدراساته السرديّة الأكاديميّة، وترتبط الثانية بنقده للمركزيّات الثقافيّة، وبينهما حقبة يسميها: "الأزمة المنهجيّة"، وهذا ما يوضّحه في حوار جمعه مع منى سعيد، يصرّح فيه: «تعلمين بأنّني أعددت إعداداً أكاديميًّا في مجال السرد الأدبيّ، وربّما تكون أطروحتي للدكتوراه، وهي بعنوان: "السرديّة العربيّة"، هي أوّل أطروحة جامعيّة خصّصت بكاملها لهذا الموضوع. ثم مارست عملي الأكاديميّ لتدريس هذا التخصّص منذ ذلك الوقت، ولي آراء فيه كثيرة، ومعظم مؤلفاتي كانت في ذلك الجانب. ولكن بموازاته انبثق اهتمام فكريّ أشمل، فانشغلت بممارسة نقد الظواهر الفكريّة والدينيّة والاجتماعيّة. ومع نهاية التسعينات وجدت نفسي أعمل في حقلين مختلفين: نقد الفكر بمعناه الشّامل، ونقد الأدب بمعناه الدقيق. فلم أعد أعرف أين أنا؟. فإنّ كنت غير قادر على التعرّف إلى نفسي، فكيف يتعرّف القرّاء عليّ؟!» (إبراهيم، المحاورات السرديّة، 2012م، صفحة 22).

في نهاية التسعينيات، وجد عبد الله إبراهيم نفسه يمضي في مسارين مختلفين، فشعر بنوع من التأزّم الفكريّ، والانشطار بين إعداده الأكاديميّ في دراسة السرد، واهتماماته الثقافيّة الطارئة، حيث يسترسل في وصف هذه الأزمة، وكيفية انفراجها، قائلاً: «في نهاية التسعينات، كما ذكرت من قبل، بدأت أشعر بأنّني منقسم على نفسي، وأمضيت مدة في هذا الإحساس بالقلق الّذي يكاد يبلغ درجة الحيرة إلى أن اكتشفت عبر سؤال نقديّ: هل هناك صلة بين السرديّات والمركزيّات الثقافيّة أم لا؟ وهذا السؤال اعتبره من الأسئلة الكبرى الّتي أعادت تركيز ثقافتي الشخصيّة والفكريّة. وبدأت أفكّر بالصلة وأعتقد أنّني منذ ذلك الوقت اكتشفت الصلة الّتي لم أكن أعرفها، ولم أنتبه إليها. وهي أنّ كلّ مركزيّة تقوم على الإيمان بسرد مخصوص داعم لفرضيّاتها، ومروّج لرغباتها، ومؤجّج لتطلّعاتها المكبوتة. فلو أخذنا على سبيل المثال المركزيّة الإسلامية، فقوامها الأخذ بالرواية الإسلاميّة للتاريخ البشريّ، أي الرواية القائلة بأنّ الإسلام هو آخر العقائد السماويّة، ومن ثم فهو أكملها وأفضلها، وينبغي تعميمه بالجهاد على مستوى العالم، فلا يجوز النكث بوعد الله من أجل تصحيح مسار بني البشر في ظل معتقدات وثنية وإشراكية. ولو أخذنا المركزيّة الغربيّة، نجد أنّها قائمة على التصديق برواية الغرب لتاريخه، واعتبارها مرتكزاً صحيحاً للجميع، وتعميم ذلك على سائر أطراف العالم بالحملات الاستعماريّة والتبشيريّة...» (إبراهيم، المحاورات السرديّة، 2012م، الصفحات 35-36).

والحاصل أنّ كلّ مركزيّة في مذهب عبد الله إبراهيم تعزّز سلطانها بنمط سرديّ مشحون بالغلواء والتعصّب، تؤمن به، وتروّج له، وتحثّ الجماعات على الانخراط فيه طواعية أو عن طريق الإكراه، فالمركزيّات في تقديره «سرود ثقافيّة متحيّزة» (إبراهيم، المحاورات السرديّة، 2012م، صفحة 6)؛ حيث تتم صياغتها استناداً إلى «...نوع من التمثيل الّذي تقدّمه المرويّات الثقافيّة (=الدينيّة والأدبيّة والتاريخيّة والجغرافيّة والفلسفيّة والأنثروبولوجيّة) للذات المعتصمة بوهم النقاء الكامل، والآخر المدنّس بالدونيّة الدائمة، فالتمركز هو نوع من التعلّق بتصوّر مزدوج عن الذات والآخر، تصوّر يقوم على التمايز والتراتب والتعالي يتشكّل عبر الزمن بناءً على ترادف متواصل ومتماثل لمرويّات تلوح فيها بوضوح صورة انتقيت بدقّة لمواجهة ضغوط كثيرة» (إبراهيم، المركزيّة الإسلامية -صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى، 2001م، صفحة 9).

فجلّ أعماله النقديّة تدور في فلك التمثيل السرديّ لجدليّة الأنا والآخر، حيث ينفذ عبد الله إبراهيم إلى بؤرة الصراع بين طرفيْ هذه الثنائيّة، ويخترق المقولات الرمزيّة، والشعارات الفضفاضة، ويسلّط الضوء على المغيّب والملتبس، والمهمّش، والمأزوم، ويعضد هذا وعيه العميق بالمعاني الجديدة الّتي يتم استدعاؤها، والتي تؤسّس لخطاب مؤدلج يؤمن به أنصار كلّ مركزيّة.

ولا شكّ أنّ انفتاح السّرد -لاسيما السرد الروائيّ- على آفاق لا نهائيّة جعل منه نصّ هذا العالم المكتظّ بالعلوم الإنسانيّة، والفلسفة، والفنون، والتاريخ، وهذا التفاعل الخصب هو الّذي كرّس منطق التمثيل عبر الاتّكاء على مؤشّرات لغويّة بعينها، وفي هذا السياق يقول عبد الله إبراهيم:«...تتكشّف لنا الطريقة البارعة للسرود الّتي تنتظم حول حبكة دينيّة أو ثقافيّة أو عرقيّة مخصوصة، فتخضع كلّ عناصر السرد لخدمة تلك الحبكة الّتي تظلّ يقظة في إثراء تمجيديّ للذات، وإثراء تبخيسيّ للآخر. وهذا يسوّغ لنا أهمية الانطلاق من واقع العالم اليوم من أجل كشف الأسباب الّتي تتبلور فيها أفكار التمركز، كما هو الأمر بالنسبة للمركزيّة الغربيّة، أو الأسباب الّتي يعاد في ضوئها أمر توظيف المركزيّة الإسلاميّة في الرهانات والسجالات القائمة في عصرنا» (إبراهيم، المركزيّة الإسلامية -صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى، 2001م، صفحة 10).

يعكس هذا السرد الكثيف التدافع الشديد والمحموم بين الأنا والآخر في سبيل الظفر بالمآثر والأمجاد، ليس هذا فحسب، بل العمل على تعميمها، ونشرها على نطاق واسع، إذ تفصح ثنائية المركز/الهامش عن جملة من المواقف الفكريّة، فتصاغ الحكاية من وحي تلك الرؤى الّتي تتمركز حول عرق أو دين أو ثقافة ما، فيكون الحاصل نسيجاً يحكمه تراسل شفّاف بين الآفاق الرمزيّة للسرد، والمستويات الواقعيّة للمرجع، إذ يؤكّد عبد الله إبراهيم أنّ «كلّ مركزيّة تقوم على فكرة الاختلاق السرديّ الخاص لماضٍ مرغوب يشبع تطلّعات آنية، ويوافق رغبات قائمة، فهذه سنن المركزيات، وبمواجهة الحاجة إلى توازن ما تصطنع ذاكرة توافق تلك التطلّعات، أو يتمّ تعويم صور من الماضي، لغايات خاصة» (إبراهيم، المركزيّة الإسلامية -صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى، 2001م، صفحة 8).

فاصطناع التاريخ يعني إنشاء تاريخ لم يكن له وجود فعليّ، وذلك عبر إخضاع الأحداث التاريخيّة لفبركة مقصودة، تخدم مصالح المراكز الفاعلة، من خلال سلسلة من الاختلاقات والتمويهات الّتي يجرى دمجها بطرائق مدروسة؛ ذلك أنّ عملية تزييف التاريخ هي صناعة تخلقها إرادة القوّة، فيتم بواسطتها التلاعب بالجانب الوثائقي للتاريخ، وبعد عدّة إزاحات، تترسّخ الصورة الطوباوية الّتي تعزّز تمركز الذات، أو تعيد لها الاعتبار حينما تحاصرها الأزمات، فهذا الاستدعاء الطارئ، والاستثنائيّ للماضي، من شأنه أن يضخّ الحاضر بإمكانات الصّمود، وينفض عنه غبار المحن، و في هذا السياق يؤكّد عبد الله إبراهيم أنّ «الأمثلة في عالمنا المعاصر أكثر من أن تحصى في مجال اختلاق ذاكرات تاريخيّة وعرقيّة ودينيّة، والبحث المسكون بأوهام كبرى للانتساب إلى ماض عريق كمعادل موضوعيّ لوهن قائم، أو للتعبير عن قوّة جبّارة منفلتة، أو لانتزاع شرعيّة في عالم محتدم بصراع الهويّات والتطلّعات والآمال، ومشبّع في الوقت نفسه بحالات انكسار للقيم التقليديّة الموروثة، وانهيار لنسق العلاقات القديمة، هذا البحث المتوتر يضخّ رغبات دائمة تريد استخدام الماضي استخدما أيديولوجيًّا بما يضفي على الأنا سمواً ورفعةً، والآخر خفضاً ودونيّةً» (إبراهيم، المطابقة والاختلاف -بحث في نقد المركزيّات الثقافيّة، د. ت، صفحة 16).

تأسيساً على ما سبق، يتّضح أنّ المركزيّات الثقافيّة يتمّ تكريسها كأيديولوجيا تسعى إلى صياغة المخيال تبعاً لنزوات رغبوية، وأجندات غير معلنة، تدنّس المختلف وتشوّهه، حيث تسعى الأنظمة المهيمنة جاهدةً إلى إفراغ ثقافة الشعوب من كلّ معنى أصيل يحفظ خصوصيّاتها، فالتمثيل الغربيّ الاختزاليّ مثلاً لا يقرّ بفكرة التغريد خارج السرب الّذي ارتآه، وكلّ الشعوب الشرقية يتمّ تقديمها بوصفها عالة على التاريخ، قاصرة على تمثيل ذواتها، فلا تجد المنظومة

المتعالية غضاضة في صوغ ما يلزم من تلفيقات خدمة لاستراتيجيّاتها المتنامية، ولا تنفكّ هذه الخطابات المتلصّصة تنخر عميقاً في نسيج تلك الشعوب بغية تنميطها، وتمزيق أوصال كينونتها، ومن ثم تعويم معرفة الآخر. إنّ هذا العصاب جعل كلّ الإفادات مشحونة بالغلواء، تعكس هشاشة في الاختلاف، وشحاً في الأسئلة والمراجعات العميقة، وبالتالي صعوبة في امتصاص التحيّزات أينما وجدت.

المصادر:

إبراهيم عبد الله غلوم. (2002م). الثقافة العربية -هيمنة نسق الاستبداد. مجلة ثقافات، الصفحات 11-12.

الممتحنة، الآية: 8-9. (بلا تاريخ).

بيلي برايسون، و اسامة محمد اسبر. (2017). موجز تاريخ كل شيء تقريبًا (الإصدار الثانية). القاهرة: العبيكان للنشر.

حسن إبراهيم أحمد. (2016م). استمرارية التاريخ ما بين صدام المصالح وحوار الحضارات. دمشق- سورية: دار ومؤسسة رسلان للطباعة والنشر.

خالد زيادة. (نوفمبر 2017). المسلمون والحداثة الأوروبية (الإصدار 1). بيروت-لبنان: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

سمير أمين. (1989م). نحو نظرية للثقافة -نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس (الإصدار 1). مصر: مركز الإنماء العربي.

سورة الأنفال، الآية:60. (بلا تاريخ).

سورة البقرة، الآية:256. (بلا تاريخ).

سورة العنكبوت، الآية:46. (بلا تاريخ).

سورة الكافرون، الآية:6. (بلا تاريخ).

سورة المائدة، الآية:5. (بلا تاريخ).

سورة الممتحنة، الآية: 8-9. (بلا تاريخ).

سورة الممتحنة، الآية: 8-9. (بلا تاريخ).

سورة الممتحنة، الآية: 8-9. (بلا تاريخ).

سورة النحل، الآية:125. (بلا تاريخ).

عبد الله إبراهيم. (2001م). عالم القرون الوسطى في أعين المسلمين. أبو ظبي-الإمارات العربيّة المتّحدة: المجمّع الثقافي.

عبد الله إبراهيم. (2001م). المركزيّة الإسلامية -صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى (الإصدار 1). الدار البيضاء-المغرب، بيروت-لبنان: المركز الثقافي العربي.

عبد الله إبراهيم. (2004م). الثقافة العربيّة والمرجعيّات المستعارة (الإصدار 1). بيروت- لبنان: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر.

عبد الله إبراهيم. (2012م). المحاورات السرديّة (الإصدار 1). بيروت-لبنان: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر.

عبد الله إبراهيم. (د. ت). المطابقة والاختلاف -بحث في نقد المركزيّات الثقافيّة. بيروت-لبنان: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر.

عز الدين المناصرة. (2005م). النقد الثقافي المقارن -منظور جدلي تفكيكي (الإصدار 1). عمّان-الأردن: دار مجدلاوي للنشر.

عمر زرفاوي. (سبتمبر, 2005م). نحو تأصيل لمنهج النقد الثقافي. مجلة علامات في النقد، صفحة ص250.

فارس بن أحمد آل شويل الزهراني. (د.ت). سلسلة العلاقات الدوليّة في الإسلام. القاهرة-مصر: مركز الدراسات والبحوث الإسلاميّة.

محمود طرشونة. (2008م). إشكالية المنهج في النقد الأدبي (الإصدار د.ط). تونس: مركز النشر الجامعي.

ملفي بن حسن الشهري. (2010م). حقيقة الدارين- دار الإسلام ودار الحرب (الإصدار 1). دار المرابطين.

ملفي بن حسن الشهري. (2010م). حقيقة الدارين- دار الإسلام ودار الحرب (الإصدار 1). دار المرابطين.

منير مهادي. (2013م). نقد التمركز وفكر الاختلاف -مقاربة في مشروع عبد الله إبراهيم النقديّ. الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع.